8. Beiheft
zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten.
XXXVI. 1918.

Mitteilungen und Abhandlungen aus dem Gebiet der romanischen Philologie

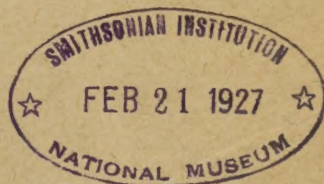
veröffentlicht vom

Seminar für romanische Sprachen und Kultur
(HAMBURG).

—— Band V. ——

Inhalt:

Hermann Urtel, Volkskunde und romanische Philologie.



In Kommission bei
Otto Meissners Verlag
Hamburg 1919.

Beiheft
zum Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten.
XXXVI. 1918.

Mitteilungen und Abhandlungen aus dem Gebiet der romanischen Philologie

veröffentlicht vom

Seminar für romanische Sprachen und Kultur
(HAMBURG).

—— Band V. ——

Inhalt:

In Kommission bei
Otto Meissners Verlag
Hamburg 1919.

Volkskunde und romanische Philologie

von

Hermann Urtel.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit hat die Grundlage für die öffentliche Antrittsvorlesung gebildet, die der Verfasser bei seiner Habilitation an der Universität Hamburg gehalten hat. Wenn er sie jetzt dem Druck übergibt, so leitet ihn der Wunsch, den Studierenden der romanischen Philologie eine erste Orientierung über einige Probleme der „Romanischen Volkskunde“ in die Hand zu geben. Denn der Student verlangt heute mehr denn je nach kurzgefaßten Überblicken.

Dem Wesen einer an die Zeit gebundenen Vorlesung entspringen Nachteile. Inhaltlich mußte die Erörterung mancher allgemeinen Probleme wesentlich beschränkt werden, und die einzelnen Fragen konnten nicht in der wünschenswerten Breite behandelt werden. Formell wurde die Redeweise des Vortrages nicht geändert. Damit der Text nicht zu sehr belastet werde, ist von einer ausführlichen bibliographischen Berichterstattung abgesehen worden.

Sollte es dem Verfasser auf diesen Blättern gelungen sein, zu zeigen, wie notwendig für die Romanisten, die sich der Aufklärung der Probleme romanischer Volkskunde widmen, ein Studium der Methoden und Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung ist, so wäre seine Arbeit nicht vergeblich gewesen.

Weihnachten 1919.

Es ist eine alte Erfahrung im Bereiche der wissenschaftlichen Forschung, daß in Perioden, wo große Materialien, reiche neue Stoffmassen der Bearbeitung zuströmen, auch neue Methoden und damit neue Arbeitsprobleme sich zu eröffnen pflegen. Solch einen gesegneten Zeitraum reichen materiellen Zuwachses hat die romanische Philologie in den letzten beiden Dezennien erlebt. Man wird diese Jahre in der Sprachgeschichte vermutlich einmal als die Epoche der großen

Glossare, der Sprachatlanten bezeichnen. Das *Glossaire des patois de la Suisse romande,* das *Vocabolario della Svizzera italiana,* das große rätische Idiotikon, das wallonische große Wörterbuch, das sardische etymologische Wörterbuch von M. L. Wagner, das *Diccionari de la llengua catalana* von Mossen Alcover (alle sechs noch im Werden), dazu das seit 1913 in La Coruña erscheinende *Diccionario Gallego-Castellano por la Real Academia Gallega,* das nunmehr im Druck nahezu abgeschlossene vorbildliche rumänische Wörterbuch von Tiktin, endlich, die ganze Romania überspannend, Meyer-Lübkes Romanisches etymologisches Wörterbuch und — last not least — die ungeheuren Materialien der Sprachatlanten von Gilliéron-Edmont für Frankreich und Corsica, für Rumänien von Weigand, — das alles wird für spätere Geschlechter eine erstaunliche Anhäufung sprachlicher Einzeltatsachen ergeben!

Indes nicht nur um Worte handelt es sich. Hinter jedem Wort steht ein Begriff, steht ein Stück lebendiger Anschauung, ein kleines Erlebnis romanischer Volksseele. Und wie sich die Wörter zu einem ungeheuren linguistischen Mosaik zusammenfügen, so ordnen sich auch in unabsehbaren Reihen die volkstümlichen Ideen, freilich in andersartiger Verknüpfung, als jene Laute und Wörter.

Wenn wir von den sprachgeschichtlichen Problemen ausgehen, so haben wir, zumal seit der Durcharbeitung des französischen Sprachatlasses, die zahllosen Varietäten der Sprachen Frankreichs genau kennengelernt; und Gilliéron selbst hat in glänzenden Arbeiten die sprachliche Methodik auf neue Grundlagen gestellt. Aber wie steht es mit dem Studium der volkstümlichen Inhalte, von denen uns die Ausdrücke Kunde geben? Sind sie in ihrem Wesen, ihrer geographischen Verteilung, in ihrer zu vermutenden historischen Schichtung und vor allem in ihrer Stellung in dem allgemein romanischen Zusammenhange genügend untersucht und gewürdigt worden? Natürlich sind im Zeitalter der Wortforschung und der begrifflichen Studien in einzelnen ausgezeichneten Arbeiten auch viele solcher Vorstellungsinhalte in die Untersuchung hineingezogen worden, aber das Schwergewicht lag eben doch auf der philologischen Seite. Grammatische, etymologische, rein semantische Forschung war die Hauptsache; das volkskundliche und kulturhistorische Moment fand nur insofern Berücksichtigung, als es für die philologische Beurteilung wünschenswert erschien. Und doch, wie oft zeigte es sich, daß die ideelle Fundierung für die sprachlichen Aufstellungen nicht gründlich genug war, daß die Analogien,

die die Volkskunde an die Hand gab, nicht hinreichend ausgenutzt wurden! Der ganze Zug unserer Forschung gravitierte eben nach gewissen Seiten hin, und erst bei Berührung von Problemen an den Grenzgebieten — und das scheinen ja heute besonders bevorzugte Bezirke zu sein — fiel die ganz andere Orientierung des Nachbarlandes in die Augen. Solche Diskrepanzen sind stets entwicklungsgeschichtlich begründet, und so dürfen wir fragen: worin liegen, historisch betrachtet, die Gründe des ungleichen Aufbaues der einzelnen Forschungsgebiete innerhalb der romanischen Wissenschaft, so wie es sich dem Auge des Rückblickenden darstellt? Wir in Hamburg können das um so getroster tun, als wir hier seit Jahren lebendig erfahren, was für einen reichen Zustrom an aussichtsvollen Problemen die Erfassung der Gesamtkultur der romanischen Völker auch für die Philologie im engeren Sinne herbeizuführen imstande ist.

Halten wir Umschau, was an allgemeinromanischen zusammenfassenden Werken in den letzten Jahrzehnten geleistet worden ist, so sehen wir nur Morfs grandiosen Überblick über die romanischen Literaturen und Meyer-Lübkes große romanische vergleichende Grammatik. Dieses Werk, das die Hand des Meisters auf jeder Seite verrät, hat einen neuen Lebensabschnitt der romanischen Sprachwissenschaft eingeleitet. Gerade weil das romanische Material ganz auf dem lateinischen Mutterboden aufgebaut erscheint, gab dieses Werk dem Gedanken Raum, daß romanisches Sprachleben ein Leben für sich und in gewissem Sinne auch eine Einheit sei. Aber der Einheitsgedanke, der in sprachlicher Hinsicht eine feste Anschauung geworden war, vermochte bisher für andere geistige Inhalte nicht unbedingte Geltung zu gewinnen. Wohl hat uns die geistige Bildungsgeschichte der Jahrhunderte die inneren Zusammenhänge der einzelnen romanischen Gebiete offenbart, das Herüber- und Hinüberfluten, die unbedingte Abhängigkeit der Kleinen von den Großen, so Portugals von Spanien und Frankreich; es ist stets so etwas wie ein Gefühl geistiger Zusammengehörigkeit lebendig gewesen, und, auf solches Gefühl sich stützend, haben intransigente Verbrüderungsfanatiker in den vergangenen Jahren politische Waffen geschmiedet; und doch, ein wissenschaftliches Erlebnis ist diese präjudizierte *‚unité de la race latine'* bisher nur in Sprache und Literatur geworden.

Man wird wohl von einer interromanischen Ästhetik sprechen dürfen, als wissenschaftlich systematischer Erfassung eines eigentümlichen romanischen Schönheitsideals; ob aber von einer „romanischen

Philosophie“ die Rede sein könne, dürfte schon zweifelhafter erscheinen. Solche Erwägungen über die Zulässigkeit oder Abweisung gemeinsamer methodischer Behandlung bestimmter Gebiete sind ja keine unnütze theoretische Spielerei. Je stärker das Bewußtsein von der Wichtigkeit vergleichender Betrachtungsweise sich durchsetzte, um so mehr mußte die Frage nach Isolierung oder Verknüpfung gewisser Arbeitsgebiete Bedeutung gewinnen. Es gibt in jeder einzelnen Wissenschaftsgeschichte Wendepunkte, an denen Verbindung oder andererseits Abtrennung und Sonderbehandlung gewisser Problemreihen aus inneren Gründen zur wissenschaftlichen Pflicht wird. Für die „romanische Volkskunde“ aber scheint uns ein solcher Zeitpunkt gekommen zu sein. In allen Teilen der weiten Romania war die sich behauptende herrschende Schicht der Eroberer ursprünglich gleicher völkischer Herkunft, mit im großen und ganzen gleichartigem traditionellen Gepäck ausgestattet, wenn auch die einzelnen Abzweigungen von dem gemeinsamen Stamme zu verschiedenen Perioden stattfanden und die Art der Assimilierung ungleichartig war; vor allem waren die ethnischen Substrate, auf denen man aufbaute, unter sich ganz disparat, und doch entstanden Gebilde, die in sprachlicher und kultureller Hinsicht sich in so reichen Beziehungen verknüpften, daß eben das Einigende das Trennende weit überwog.

Wenn wir nun die Annahme einer solchen Einheit auch für die „Volkskunde“ für zulässig halten, so wollen wir hier, indem wir die Grenzen enger stecken, nur die „romanische Mythologie“ in den Bereich unserer Betrachtung ziehen. Vor welche Aufgaben stellt uns nun die wissenschaftliche Erforschung der romanischen Mythologie? Wir erhoffen vor allem ein synoptisches Studium der modernen und, soweit sie erreichbar sind, älteren mythologischen Anschauungen aller romanischen Völker im Anschluß an das, was uns Archäologie und Schrifttum in älterer Zeit, mündliche Tradition in neuerer Zeit lehren, eine zusammenfassende Erforschung des romanischen Paganismus von dem ersten Zusammenwachsen mit dem Römertum bis zum heutigen Tag und daraus folgend ein Studium der seelischen Struktur der romanischen Völker.

Was können wir nun von der wissenschaftlichen Behandlung solcher Probleme berichten? Seit hundert Jahren hat sich die Wissenschaft mit der Gesetzmäßigkeit sprachlicher Vorgänge befaßt und sie zu wertvollen Hilfskonstruktionen ausgebaut, die uns erst eigentlich in das Wesen sprachlicher Entwicklung Einblick verschafft haben.

Wir kennen — außer den allgemeinen großen Entwicklungsgesetzen der romanischen Sprachen — die Charakteristik der französischen Dialekte bis ins einzelne; auch ihre geographische Verteilung ist uns in den großen Zügen vertraut, und die Folgerungen, die aus ihr für die Besiedelung sich ergeben, sind seit langem Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung. Vermögen wir aber heute die volkskundlichen Tatsachen der einzelnen romanischen Gebiete voneinander zu sondern und kennen wir den Bestand alter Tradition im Gegensatz zur Neuschöpfung?

Wir wissen genau: dies ist pikardischer Dialekt. Aber worin bestehen pikardisch volkskundliche Eigenheiten im Gegensatz — nur allein zum Südfranzösischen? Gibt es überhaupt volkskundliche Einheiten und wie weit reichen sie? Das Wesentliche volkstümlicher eigenartiger Ausgestaltung sucht ja seit zehn Jahren die große Bewegung der „Wörter und Sachen" zu erfassen; und die Themata, die in der gleichnamigen Zeitschrift behandelt werden, umschließen nicht nur die „räumlichen Gegenstände, sondern ebensowohl Gedanken, Vorstellungen und Institutionen, die in irgendeinem Worte ihren sprachlichen Ausdruck finden". Auf die Gedanken möchten wir gern den Nachdruck legen, auf ihre örtliche Ausprägung unter Betonung des vergleichenden Momentes. Eine Phänomenologie der ideellen volkstümlichen Inhalte der romanischen Seele ist das Ziel, auf das wir von der Volkskunde aus zustreben. Wir brauchen einen solchen seelischen Grundbau, um den lastenden Reichtum philologischer Einzelkenntnisse tragen zu können. Vortreffliche methodische Untersuchungen, wenn wir nur vom „Wort" aus ins Innere vorstoßen, können Enttäuschungen bereiten. Das haben wir bei einigen Arbeiten erfahren, die mythologische Dinge nicht religionsgeschichtlich, sondern nur auf Grund der Wortgeschichte behandelten. Wir sind eben innerhalb der Romania über Verbreitung und Charakter der volkstümlichen Ideen, die ja doch nicht nur von der linguistischen Seite aus zugänglich sind, nicht genügend oder doch nicht zweckmäßig unterrichtet. Selbst eine so glänzende, an rein philologischen Ergebnissen so reiche Arbeit, wie S. Merians Dissertation über die französischen Namen des „Regenbogens", läßt den Mangel an Kenntnissen über Wesen und Wandel des meteorologischen volkstümlichen Denkens in Frankreich empfinden. Wie wäre ihm durch eine vergleichende Übersicht über die heutigen Anschauungen der romanischen Völker vorgearbeitet worden!

Die vergleichende Volkskunde datiert erst seit Mannhardt. Albrecht Dieterich und mit ihm der unvergeßliche Richard Wünsch

haben Wege gewiesen, die auch dem Studium der romanischen Psyche vielversprechende Arbeitsgebiete eröffnen.

Wir müssen immer wieder die Hoffnung aussprechen, daß sich der junge Romanist an Useners und Erwin Rohdes unvergleichlicher religionsgeschichtlicher Methode bilde, daß ihm Albrecht Dieterichs und Wünschs Arbeiten und die Reihe der Bände des „Archivs für Religionswissenschaft“ und der „Versuche und Vorarbeiten“ lieb und vertraut seien, daß er die Forschungen von Gelehrten, wie Deubner, Kroll, Reitzenstein und Wissowa, in sich aufnehme und von ihnen erfüllt seine Augen nach der Romania hin wende, um dort die Fäden weiter zu spinnen.

Vor einer Ausdehnung der Grenzen unserer Beobachtung über den „Mittelmeerkulturkreis“ wollen wir nicht zurückschrecken. Viele Fragen, die auf engem Gebiete nicht lösbar sind (darüber hat uns seit langem Frazer belehrt), lassen sich nur auf breitester Grundlage in Angriff nehmen.

Zur Eröffnung von Wissenschaftsgebieten bedürfen wir in erster Linie geeigneter Bibliographien, die uns Jahr für Jahr den Ertrag der wissenschaftlichen Forschung in übersichtlicher Weise mit kurzen kritischen Hinweisen vor Augen stellen. Wie steht es nun damit überhaupt auf dem Gebiete der Volkskunde? Wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir meinen, daß geradezu ein Unstern über der bibliographischen Berichterstattung der Volkskunde im allgemeinen waltet. Einmal ist zu erwähnen, daß es eine romanische volkskundliche Bibliographie nicht gibt. Wir sind auf die betreffenden Abschnitte in der Bibliographie zu Gröbers Zeitschrift, auf die Hinweise der Zt. f. Volksk., der *Revue des traditions populaires,* des *Archivio delle tradizioni popolari,* des Schweiz. Arch. f. Volksk. u. ä. angewiesen.

Früher tröstete uns die vortreffliche volkskundliche Zeitschriftenschau der „Hess. Blätter für Volkskunde“. Sie erschien bis 1905. Dann war ein Lichtblick A. Abts vortreffliches Buch über die volkskundliche Literatur des Jahres 1911, und nun liegt Hoffmann-Krayers Bibliographie für 1917 vor. Dieses Buch ist sehr verdienstlich; indessen in der Ausscheidung „alles rein Sprachlichen“ sehen wir keinen Vorzug. Wo sollen da die Grenzen gesteckt werden? Sobald wir in der Linguistik von der rein formellen Seite aus die schmale Brücke hinüber zum Inhaltlichen überschreiten, so befinden wir uns bereits mitten in der Volkskunde. Wir können die Wortform von der Wortbedeutung, Körper und Seele des Wortes, nicht voneinander

reißen. Arbeitet nicht die Wissenschaft von den Wandlungen der Wortbedeutungen, von der Geschichte der sprachlichen Begriffsentwicklungen in einem fort mit volkskundlichen Daten? Und dann: wo ist die Grenze zwischen stilistischer Formung und volkspoetischer Gestaltung, jene doch zweifellos zur Linguistik, diese sicher zur Volkskunde gehörig. Die romanische Volkskunde berücksichtigt ferner seit Jahren der kritische Jahresbericht Vollmöllers. Fürs französische Gebiet erschien 1906 zum ersten Male eine umfassende Übersicht (X. Bd.). Karl Reuschels Bericht über Frankreich ist wirklich eine Arbeit, wie wir sie für diese Gebiete wünschen. Was wir immer wieder ersehnen, ist eine solche Übersicht für die iberische Halbinsel; für Spanien gibt es nicht ein einziges zusammenfassendes Werk über volkskundliche Dinge, obwohl zahlreiche Interessenten und Sammler seit alten Zeiten vorhanden sind, obwohl ganze Zeitschriftenreihen volkskundlichen Inhaltes zeitweilig erschienen sind; wir denken dabei an das *Folklore español*, die *Biblioteca de las tradiciones populares españoles* von Antonio Machado y Alvares, Sevilla 1883, an das *Folklore andaluz* von 1882 und die unabsehbaren Reihen von lokalen Veröffentlichungen und provinziellen Zeitungen, Vereinszeitschriften dilettantischen Charakters, von Almanachen und Volksschriften. Für die neuere Zeit wird man in der *Revista crítica de historia y literatura, españolas, portuguesas é hispano-americanas* manches finden. Auf katalanischem Gebiete a) bringen das *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, vereinzelt auch die *Revista de Menorca*, auf galizischem Boden das *Boletín de la Real Academia Gallega* folkloristische Artikel. Unter den spanischen Gelehrten ist hier vor allen Telesforo de Aranzadi's Name zu nennen, der eine Reihe vortrefflicher Arbeiten publiziert hat. (Bisher nur dem Titel nach bekannt geworden ist dem Verf. das neue Werk von Aranzadi und Hoyos Sainz, *Etnografía. Sus bases, sus métodos y aplicaciones a España*, Madrid 1917, 239 p.) b)

Bei der Überschau über die einzelnen Gebiete der Romania können wir einige Bezirke namhaft machen, von denen man wirklich sagen darf, daß sie bereits folkloristisch erobert sind oder daß ihre Besitznahme gut vorbereitet ist. Es sind das Sizilien, Portugal, die romanische Schweiz, die Wallonie und der äußerste Westen Frankreichs. Diese Vorzugsstellung verdanken diese Länder ihren großen Persönlichkeiten. Einer der vielseitigsten aller folkloristischen Vorkämpfer auf romanischem Gebiete ist Giuseppe Pitré, der während des Krieges die Augen geschlossen hat. Wie er im *Archivio delle*

tradizioni popolari und der daran anschließenden *Biblioteca* den Volksglauben und die Volksliteratur Italiens durchforscht hat, wird für immer vorbildlich bleiben. Seine umfangreiche Bibliographie der italienischen Volksüberlieferungen ist für alle folkloristischen Studien Italiens unentbehrlich. An zweiter Stelle ist Portugal zu nennen. Dort hat José Leite de Vasconcellos seit Jahrzehnten die Volkskunde in trefflicher Weise gepflegt. Davon geben — um nur die hauptsächlichsten Werke und Zeitschriften zu nennen — die *Tradições populares de Portugal*, das zweibändige Werk *Religiões da Lusitania* und vor allem die Bände der volkskundlich höchst reichhaltigen *Revista Lusitana* und des *Archeólogo português* beredte Kunde. Neben Leites Arbeiten sind vor allem die von Consiglieri Pedroso (Nekrolog Rev. Lus. XIV, 318 f.), von Adolpho Coelho und Tomas Píres (Nekrolog Rev. Lus. XVI, 347) zu erwähnen, die dem Volksglauben und der Volksliteratur ihre trefflichen Studien gewidmet haben. Aus früheren Zeiten sind die heute selten gewordenen wertvollen Zeitschriften „*Positivismo*“ und „*Tradição*“ zu nennen und vor allem die „*Portugalia*“. Soeben erreichen uns die ersten Hefte der „*Lusa*“, einer in Viana do Castello seit 1919 erscheinenden philologisch-literarisch-volkskundlichen Zeitschrift, die der durch seine ausgezeichneten Studien in der Rev. Lus. bekannte Dr. med. Claudio Basto in Viana do Castello herausgibt. Ein neuerliches erfreuliches Zeichen gesunder volkskundlicher Arbeit in Portugal! Die romanische Schweiz ist durch zwei vortreffliche folkloristisch orientierende Zeitschriften, das Schweizer Archiv für Volkskunde und das leider 1916 zuletzt erschienene *Bulletin du Glossaire*, vertreten. Bei ihnen hat sich so recht gezeigt, wie wichtig es ist, daß die große Zahl der Sammler, der Dilettanten, von einer wissenschaftlichen Kraft dirigiert, in vernünftige Schranken gewiesen, aber doch bei wissenschaftlichem Interesse erhalten werde, damit der einzelne Laie an die richtige Stelle gestellt werde und seine Kraft nicht in nutzlosem Sammeleifer auf abenteuerlichen Irrwegen verpuffe. Diese Werke, die unter den Händen der verdienstvollen Redaktoren Hoffmann-Krayer einerseits und Gauchat, Jeanjaquet, Tappolet andrerseits herangewachsen sind, schöpfen die reichen inneren Schätze des schweizerischen Volkslebens aus. Jeder werdende romanische Volkskundler muß sich einmal mit den ungeheuren Materialien der Schweiz gründlich vertraut machen.

Das romanische Belgien mit seinem starken mundartlichen Leben, mit den zahlreichen lokalen Vereinigungen, die der Pflege des Patois

dienen, mit einer weitverzweigten Volksschauspielliteratur, ist ein Gebiet, auf dem seit langen Jahrzehnten alle Äußerungen des wallonischen eigentümlichen Volkslebens mit Eifer und Verständnis beobachtet und sorgsam studiert worden sind. In den Bänden der Gröberschen Bibliographie hat Joseph Defrecheux jahraus jahrein mit vieler Hingabe die wallonische mundartliche Literatur gesammelt und verzeichnet; ferner sei der Verdienste Monseur und Harou's gedacht und des großen Kreises verständnisvoller Mitarbeiter, die das *Bulletin du Folklore wallon,* die Wallonia, das *Bulletin de la Société liégeoise de Langue et Littérature* um sich vereinigt haben. Viel Förderung wird endlich die romanische Volkskunde, wenn auch zumeist mittelbar, durch das umfassende Unternehmen des großen *Glossaire Wallon* unter der trefflichen Führung von J. Haust und J. Feller erfahren!

Endlich der äußerste Westen Frankreichs. Hier hat Sébillot in jahrzehntelanger methodischer Arbeit reiche Quellen wissenschaftlicher Arbeit erschlossen; er selbst hat sie in seinem inhaltsreichen vortrefflichen vierbändigen Werke *Le Folklore en France* mit den volkskundlichen Materialien ganz Frankreichs in Beziehung gesetzt und damit ein hervorragendes, nach Ideenkreisen aufgebautes Handbuch geschaffen, wie man es sich auch für andere Länder der Romania wünschte.

Für die Behandlung etymologischer Probleme wird es vor allem darauf ankommen, daß wir uns volkskundlich richtig einstellen, d. h. daß wir uns in die Betrachtungsweise der Naturvölker hinein versetzen lernen[1]).

Wir müssen immer wieder versuchen, die ganze Entwicklung kultureller Anschauungen und mit ihnen die sprachliche Formenwelt nicht nur mit den Augen der Gegenwart zu betrachten, alte *revivals,* d. h. sprachliche Data, deren eigentlicher Inhalt nicht mehr gefühlt wird, mit primitivem Denken in Beziehung zu setzen.

Es scheint, daß die ganze Frage, wie weit überhaupt Anschauungen, die jetzt nur noch bei den Naturvölkern lebendig sind, in leblosen Etiketten im Sprachgebrauch mitgeschleift werden, einer gründlichen prinzipiellen Erörterung bedarf. Gerade onomasiologische Arbeiten würden davon Nutzen haben.

Daß der Primitive nicht vergleicht, sondern gleichsetzt, kommt z. B. in gewissen Bezeichnungen der Sippe zum Ausdruck. Wenn der

[1]) Vgl. die vortrefflichen Darlegungen von Reuterskjöld im Arch. f. Relig. Wiss. XV, 19 ff.

Enkel den Namen des Vorfahren erhält, ja, wenn er direkt als „eine Art Großvater" bezeichnet wird c), so geschieht das nicht, weil man wünscht, daß er jenem nachstrebe, ihm ähnlich werde, sondern weil er eben nach primitiver Vorstellung tatsächlich jener ist. Name wie Bild stehen im engsten mystischen Zusammenhange mit den Dingen und Wesen, die sie bezeichnen; Namennennung ist geradezu Selbstdarstellung; der Teufel ist bereits zur Stelle, wenn man ihn an die Wand malt, und der Wolf ist in dem Augenblicke gegenwärtig, wo man seinen Namen nennt; der untreue Geliebte erblindet selbst, sobald das verlassene Mädchen die Augen seines Bildes durchsticht. d)

Eine Notwendigkeit der Einfühlung in das Zeitdenken ist für jeden, der philologisch arbeitet, unabweislich; das mag selbstverständlich klingen, war es aber bis in die neueste Zeit nicht immer. Und dieses Verständnis für die zeitliche oder ethnische Eigenart einer Gruppe und deren geistige Äußerungen zu erwerben, halten wir für das wichtigste Erfordernis für jeden, der Volkskunde im weitesten Sinne studiert. Innenleben, Puls der Zeit gilt es mitzufühlen bis in die kleinsten Regungen sprachschöpferischer Tätigkeit! e) Wenn wir nach Ernst Troeltschs wundervollem Aufsatz (Histor. Zeitschr. 110, 526 f.) in der Renaissance vor allem den Eintritt Italiens in die allgemeine Geschichte „den Gegensatz einer italienischen Kultur gegen die bisher das Mittelalter beherrschende französisch-theologisch-ritterliche Ideenwelt" sehen, so liegt der Wunsch nahe, daß wir eine Darstellung dieser Verjüngung des europäischen Geistes, soweit sprachliche Formung in Betracht kommt, erhalten möchten. Wir besitzen ja wohl Arbeiten über die italienischen Sprach- und Kulturelemente im Französischen, aber das sind im wesentlichen Registrierungen von Einzelheiten, nicht die intuitive Erfassung der Seele der ganzen Bewegung[1]). Solche Betrachtungen könnten vielleicht von jenem Lyoner Kreis, in dem wir das Vorspiel der großen Renaissancebewegung in Frankreich zu sehen haben, beginnen, dort wo auf dem Boden des Wohlstandes der Seidenindustrieherren und der italienischen Emigranten die platonische Philosophie und die Dichtkunst (Louise Labé) neu erwachten.

Und dann: wie wenig kennen wir noch in Gesamterfassung in der weiten Romania die tiefsten Zusammenhänge der großen Geistes-

[1]) Ich brauche wohl in diesem Zusammenhange nicht besonders auf K. Vosslers köstliches Buch: Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung, Heidelberg 1913, hinzuweisen; hier finden wir (besonders S. 212—270) in großen Umrissen zum ersten Male geistvoll jene Probleme behandelt.

bewegungen mit den sprachlichen Entwicklungen! Wer schenkt uns das Buch über die Sprache der Romantik und ihrem Tasten nach Form, der Aufklärung — wenn man überhaupt von solchen Epochen als greifbarer Einheit reden will —, der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich! Endlich, welch unerschöpflicher Schatz ganz neuartiger Probleme erschließt sich uns angesichts der letzten sechs Jahre mit ihrem Strudel von weltumstürzenden Inhalten!

Wenn wir auf dem Gebiete volkskundlicher Themen Umschau halten, was lockt uns als Fürsprecher einer „romanischen Mythologie" mehr, als das alte Problem „Religion und Sprache"! Wo der Volksgeist sich dem symbolischen Formenreichtum der Kirche entfremdet, da pflegt sich eine Unfähigkeit zur Symbolisierung in der sprachlichen Schöpfung einzustellen. In älteren Zeiten ist Reichtum und Kraft sprachlicher Bilder so groß, weil die Personifizierung der Naturkräfte noch lebendig gefühlt wird. Religiöse Bedürfnislosigkeit und kirchlicher Niedergang bedeuten für die Sprache eine Verarmung; starkes kirchliches Leben fördert die Erhaltung und das Wuchern aller phantastischen Kräfte, auch wenn mit der Zeit die einzelnen Vorstellungen von theologischen Dogmen verkleidet und von ihrem eigentlichen Ausgangspunkte abgetrieben werden.

Götterkult und Namenschöpfung ist ein Thema, das auf romanischem Gebiete so selten betreten worden ist. Und wie reiche Aufgaben scheinen uns da — auch abgesehen vom römischen Ursprunge — die einzelnen romanischen Gebiete zu versprechen. Sollten wir nicht auch, z. B. bei der reichen Götterwelt des rumänischen Volksglaubens, einer „romanischen Theorie" von dieser Seite aus nähertreten können? Jedenfalls scheinen Kultprobleme geeignet, um neues Licht zu bringen in die Genese jenes vielgestaltigen romanischen Synkretismus mit seinen Amalgamierungsprozessen zwischen dem römischen Volksgeist — auch keiner Einheit in sich — und den grundverschiedenen autochthonen Geistesverfassungen der eroberten Provinzländer. Darin weiter zu forschen, sollen uns die im wesentlichen negativen Resultate einer so vortrefflichen, mit bemerkenswerter Umsicht geführten Arbeit wie der Hans Mayers (Einfluß der vorchristlichen Kulte auf die Toponomastik Frankreichs, Wiener Sitz.-Ber. 175,2, 1914) nicht abschrecken.

Er hat gezeigt, wie sehr spärlich die Überreste von Namen sind, die an gallische oder römische Gottheiten anknüpfen. Was hier auf einem Ausschnitte gelehrt wird, zeigt sich auf dem gesamten romanischen Gebiete; die ganze römische Götterwelt lebt nur noch in wenigen

Spuren (vor allem *Diana*, vgl. REW 2624, *Neptunus* REW 5894 u. ä.); und ihre eigentliche Bedeutung ist ganz verwischt worden. Die starken Wellen des Christentums haben das Alte hinweggeschwemmt. Wie weit sonst alte Kulte noch in idiomatischen Redensarten erkennbar hervorleuchten (so das merkwürdige *‚baiser grand'mère'* = ‚zur Erde fallen', das wie eine Erinnerung an den Kult der *Magna Mater* klingt), bedarf noch genauerer Nachforschungen.

Man geht wohl nicht unzweckmäßig vor, wenn man enger umgrenzte Bezirke auf ihre mythologischen Gestalten prüft und dann die Einzelnen genauerer historischer Betrachtung würdigt.

Wenden wir uns zu diesem Zwecke dem äußersten westlichen Gebiete der Romania Portugal zu, das auch hierin, wie in anderen Erscheinungen, den Vorzug peripherischer Bezirke in der Bewahrung altertümlicher Züge erkennen läßt.

Aus älteren Jahrgängen schwer zugänglicher Provinzblätter und älteren Almanachen Portugals entnehmen wir die Kunde von einer portugiesischen Totengottheit, dem *Santo Hilario*, einem teuflischen Ungeheuer, das die Phantasie des Volkes mit allerlei Schrecklichkeiten ausstattet (so einer *porra de ferro*, einem *αἰδοῖον* aus Eisen); von ihm glaubt man, daß er unverheirateten Mädchen, aber auch jungen keuschen Männern nach dem Tode eine grausame Hochzeit bereite[1]. Für ihn ist der Totengroschen bestimmt, der *Tributo a Santo Hilario*, mit dem er besänftigt wird, so daß er die Opfer verschont. Kindern gibt man keinen Totengroschen in den Sarg mit, denn mit ihnen hat der Heilige nichts zu schaffen. Auch im spanischen Volksglauben sind Reste solcher Anschauung vorhanden. Aus andalusischer Überlieferung[2])

[1]) Zu diesem ganzen Abschnitte vgl. man O. Schraders kleine Schrift: Totenhochzeit, Jena 1904.

[2]) *„De las mujeres que mueren solteras, dice el pueblo que van á sentarse en el polletón: lugar situado sin duda en el otro mundo, muy próximo al en que debe de estar Pilatos; supuesto que el pueblo afirma tambien, que las mujeres que bajan al sepulcro con la palma de la virginidad se emplean en la otra vida en dar besos á aquel personaje".* (Bibl. de Tradiciones popul. españ. I,76.) Demnach werden auf Pilatus ähnliche Funktionen übertragen, wie auf *S. Hilario*. Pilatus ist hier offenbar ein anderer, als ihn die mittelalterliche Legende zeichnet. Ein chthonischer Charakter schimmert allerdings auch in einigen Zügen der Pilatussage hindurch: Pilatus verschwindet in Vienne zusammen mit dem Turme seines Kerkers in einem Erdabgrund; er wird entrückt in Berge und tiefe Waldseen usw. Ein klares Bild erhalten wir wohl erst, wenn das von v. Dobschütz in Aussicht gestellte Buch (vgl. *Protestantische Realien-Encycl.*, s. v. Pilatus, vgl. auch desselben Verfassers „Christuslegenden") erschienen sein wird.

erfahren wir, daß das Volk von weiblichen Wesen, die unverheiratet sterben, behauptet, daß sie sich im Jenseits auf ein *polletón* setzen müssen, ein Ausdruck, der nicht klar ist. Dort hause in der Nähe auch *Pilatus*, und keuschen jungen Mädchen liege es ob, diesen zu küssen. Was mit diesem *polletón* gemeint sei, ist nicht klar. Die Wörterbücher geben darüber keine Auskunft. Meinem Kollegen F. Krüger verdanke ich dazu folgenden Hinweis:

„*la niña, aunque madurita, no tiene mal aquel . . . vamos . . . Me parece, sin embargo, que la pobrecilla irá á sentarse en el polletón? — Qué es eso?*

— *¿ No sabe Vd. lo que es el polletón? . . . . Pues es un lugar muy alto que hay allá en el cielo, donde van á sentarse las que mueren solteras*". (Palacio Valdés, *La hermana San Sulpicio* ed. Nelson S. 54.)

Lautlich hindert nichts, dieses *polletón* zu *pullus* (REW 6828_2) „Hahn" mit augmentativem Suffix zu stellen; läge darin eine Bezeichnung des *virile* vor (vgl. dt. „*Hahn*"), so hätten wir im spanischen Glauben eine Parallele zu jenem römischen Hochzeitsgebrauche, wo die Neuvermählte auf das göttliche *fascinum* gesetzt wird (vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 243). f)

Wer ist nun eigentlich jener *Santo Hilario?*

Bei ihm fehlt der direkte Zusammenhang mit der mittelalterlichen Sagenüberlieferung. g) Vielleicht ist es der Name, der uns weiterführt. Er wird gewiß nicht frivolem Namenspiele entsprungen sein. h) Unwillkürlich schweift der Blick zurück zu einigen antiken Gottheiten. Eine „*Hilaritas*" (bei Roscher erwähnt), wird gewöhnlich mit Füllhorn, Palme und mit Kindern umgeben dargestellt; eine „*Hilara*", die er gleich „*dea Libera*" setzt, erschließt Mommsen aus einer Inschrift von Nisch (CIL III, 1680); von da aus Beziehungen zu dem bekannten spätrömischen Feste der „Hilaria" zu knüpfen, dürfte verfehlt sein. Aber da diese Gestalt bisher nur auf der iberischen Halbinsel nachweisbar erscheint, könnte vielleicht iberischer Ursprung[1]) anzunehmen sein;

[1]) Darauf führte mich eine Mitteilung G. Wissowas, dem ich für wichtige Fingerzeige zu danken habe; er verweist mich auf die Tatsache, daß die berufsmäßigen göttlichen Entjungferer die Flußgötter sind (vgl. die Geschichte von Kimon und Kallirhoe im 10. aeschineischen Briefe); das Brautbad spielt dabei eine Rolle (Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum, S. 10 f.), wozu mich P. Ruben auf Bergk., Kl. phil. Schriften II, 659 f., Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch., S. 914 A^6, 943 A^0 Spalte 1 freundlichst hinweist. W. legt mir den Gedanken an einen iberischen Flußgott nahe; dem werde ich weiter nachgehen. Vgl. auch Pauli-Wissowa VI,2, p. 2778, 49 ff.

ich denke in erster Linie an Zusammenhang mit bask. *hil-* „tot“ und dieser ganzen Sippe, was freilich noch sehr der Stützen bedarf.

Die Vorstellung von einer Hochzeit der Unverheirateten nach dem Tode können wir bisher in der weiteren Romania weder direkt belegen, noch aus den Bestattungsgebräuchen erschließen[1]. Das mag daran liegen, daß es immer noch unmöglich ist, übersichtlich das volksmythologische ideelle Inventar der einzelnen romanischen Länder zu überschauen. In anderen Ländern sind reichliche Hinweise auf solche Vorstellungen vorhanden[2].

In Deutschland kennen wir die Myrtenbekränzung i) der verstorbenen jungen Mädchen (Rud. Hans Bartsch spricht davon im „Deutschen Leid“); in Thüringen und Hessen, auch in Schweden ist der Myrtenkranz auf dem Mädchengrabe bekannt; auch in Holstein scheint die Sitte verbreitet zu sein; auf einem Bilde von Ludwig Jessen in der Hamburger Kunsthalle ist die Aufbahrung eines jungen Mädchens dargestellt, dessen Sarg mit einem Myrtenkranz bedeckt ist. Ein Hochzeitskranz ist natürlich auch die Totenkrone auf den Särgen der Unverheirateten, von denen O. Lauffer in lehrreicher Abhandlung gesprochen hat[3]. Wenden wir uns nun gar der Antike zu, so treten uns allenthalben Hindeutungen auf ähnlichen Glauben entgegen.

Wie tiefinnerlich hat das Griechentum diesen Glauben gefaßt, indem es die Vollendung des Menschen im Zusammenhang mit dem großen Mysterium der Liebe erblickte! Die Ehe ist ein *τέλος*, und vor der Hochzeit zu sterben gilt als ein schlimmes Unheil, nicht allein, weil dann kein zum Seelenkult Berufener auf der Erde zurückbleibt, sondern auch weil die, die unteilhaftig der Weihen (*ἀτελεῖς ἱερῶν*) bleiben, im Jenseits schwerer Läuterung entgegengehen (vgl. E. Rohdes Psyche I⁴, S. 327). Auf die nach dem Tode zu erwartende Hochzeit deutet die *λουτροφόρος*, der für das Hochzeitsbad bestimmte Waschkrug auf dem Grabe der jungen Mädchen[4].

Fortpflanzung und Wachstum in der Natur sind in den volkstümlichen Vorstellungen der Vorzeit eng verknüpft. Das Aufsprießen

[1]) Daran an klingt, was Sébillot, Folkl. d. Fr., III,118, berichtet, daß die jungen Mädchen, die sich der Heirat entziehen, nach dem Tode bestraft werden.

[2]) „Braut und Bräutigam des Todes“ in der griech. Sage vgl. Alb. Dieterich in Zeitschr. f. franz. Sprache Lit. 23, 120; Hochzeit in der Unterwelt im neugriech. Volksliede bei Liebrecht zur Volkskunde S. 181 u. a. m.

[3]) Ein Leichentuch oder Sargtuch wird geschmückt mit Bändern, künstlichen Blumen, das „Spengeltuch“ nur für Unverheiratete. Zt. f. Volksk. 4, 87 u. 1916.

[4]) Vgl. O. Schrader, a. a. O., S. 5 u. ff.

der Vegetation im Frühjahr wird als stets erneute Zeugung aufgefaßt, und auf solche Analogien deuten auch die Riten bei der Feldbestellung. Bei der beherrschenden Rolle, die der Ritus im Gegensatz zum heutigen Dogmatismus innerhalb der alten Kulte spielte, ist auf ihn bei der Betrachtung der heutigen religiösen Feste der Romania das Hauptaugenmerk zu richten.

Ich glaube, daß sich ein sicheres Bild über den religiösen Synkretismus im einzelnen Falle nur gewinnen läßt, indem man die Einzelmotive in Kult, Ritus und Mythos, wie sie heute im Volksglauben vorliegen, sammelt und sie dann, zunächst ohne die Beimischung gewisser dogmatischer christlicher Momente zu berücksichtigen, mit der Antike vergleicht.

Wir wollen nur in wenigen Andeutungen vom portugiesischen Karneval handeln[1]). Über die romanischen Namen des Karnevals sind wir von der Wortforschung aus aufs reichlichste und vortrefflichste durch Clemente Merlos Arbeit in „Wörter und Sachen“, Bd. 3, 88 ff. orientiert. Aber gerade diese Einzelkenntnis läßt scharf hervortreten, daß in bezug auf die Begründung der Ausdrücke nach der volksmythologischen Seite noch vieles zu tun bleibt.

Wenn wir die Namen in Merlos Arbeit betrachten, so fällt uns besonders eine Klasse auf, diejenigen, nach denen man „einen Anfang“ in dem Karnevaltage sieht, nach Merlo den Anfang, den ersten Tag der Fastenzeit; darauf deuten *carême-entrant* nebst *quadragesima intrans* (Merlo S. 97). In die gleiche Kategorie wird *introitus* zu stellen sein, das dem aspan. *entroido* heute *antruejo*, port. *intruido*, populär port. *entrudo* entspricht; ferner ebendahin: *incipere* obwald. *tscheiver* und *suscipere* engad. *tschûtschaiver*. Nicht zu trennen davon ist das kelt. kymr. Lehnwort *ynyd*, irisch *ir ined* = *initium*, das seit langem schon mit jenem anderen in Beziehung gesetzt worden ist.

Man kann nun fragen, ob wirklich nur der Beginn der Fastenzeit mit jenem „Anfang“ gemeint sei. Vor allem hat man, soviel ich sehe, bisher nirgends beachtet, daß *introitus*, das merkwürdigerweise auf die iberische Halbinsel beschränkt erscheint, gar nicht „Anfang“, sondern „Einzug, Hereintritt“ bedeutet, ebensowenig wie *intrare* „anfangen“ heißt. Wenn man nun die Namen der römischen Feste im Frühjahr betrachtet, so fallen sofort die im Kalender des Philocalus genannten

---

[1]) Eine spätere, ausführliche Abhandlung soll an Clemens Arbeit „Der Ursprung des Carneval“, Arch. f. Rel. Wiss. 1914, 139 ff., anknüpfen.

Festtage: *Canna intrat* (15. März) und *Arbor intrat* (22. März) in die Augen; beim ersteren ist es der Einzug der Schilfträger in die Stadt, der dem Feste den Namen gegeben hat. Die Schilfträger, die phrygischen *καννοφόροι*, gehören zum Attiskult und zum Gottesdienst der *Magna mater*. (Hepding Attis 147). Es wird nach diesen Analogien wahrscheinlich, daß es sich auch bei dem *entrudo* ursprünglich um den Einzug irgendeiner den Vegetationsgeist verkörpernden symbolischen Persönlichkeit handelt. Dazu kommt nun noch ein wichtiges Zeugnis. Der baskische Name des Karnevals ist *inaute* oder mit romanischer Endung *inauteri*; wenn sich hinter diesem Wort, wie mir H. Schuchardt nahelegt, ein griech. *ἐνιαυτός* verbirgt, dann läge hier eine recht alte Auffassung zugrunde, die Jahresanfang = Frühlingsanfang setzt; daß das römische Jahr bis zu Caesars Zeiten mit dem März begann, ist ja bekannt.

Sehen wir nun, welche rituellen und kultischen Motive im portugiesischen Karneval auf ältere Herkunft schließen lassen.

Zuerst sei erwähnt, daß der Karneval in Portugal, wie übrigens ja auch am Rhein, in Frankreich und Italien, als personifiziert erscheint. Prinz Karneval heißt dort *Santo Entrudo*. Er wird als bärtiger Heiliger dargestellt, dessen Bart geschont werden muß, daß er wachse; man darf nicht spinnen am Karnevaldienstag, sonst spinnt man den Bart des *Santo Entrudo*, und dann flammt der Spinnrocken in Feuer auf. (Man verspricht zudem den Seelen 10 Heller, damit sie auch uns den Bart wachsen lassen.) — Diese Sorge um den Haarwuchs erinnert uns an Simson, der ja als Fruchtbarkeitsgott angesehen wird; bei den Masai in Afrika gehen die Regenmacher ihrer Zauberkraft verlustig, wenn sie sich die Barthaare ausreißen; anderes finden wir bei Frazer (Golden Bough II, 260). Also Analogiezauber, bei dem Wachstum der Haare und Erntesegen in Beziehung gesetzt wird.

In den Bräuchen finden wir folgende Motive:

1. Der Karneval ist auch in Portugal ein Narrenfest; man schlägt sich mit Zwiebelrispen k) und wirft sich mit Kleie l), an deren Stelle heutzutage die Confetti getreten sind. Beides zweifellos Fruchtbarkeitsriten; ähnliche Sitten begegnen uns anderwärts, so in Schweden und Serbien, in dem Bewerfen mit Reis und Überreichen von Getreidekörnern m) bei der Hochzeit.
2. Die Ernteverfluchungen zu Karneval: der portugiesische Bauer ruft zu Mitternacht in den Nachbargarten: „Gute Hirse für uns, schlechte Hirse für euch!“

Der Karneval in Portugal hat den ausgesprochenen Charakter einer Feier der wiedererwachenden Fruchtbarkeit[1]).

Andere Sitten aber erinnern deutlich an den Faunuskult bei den Luperkalien (Wissowa a. a. O., S. 209).

In Collares war es am Karnevalstage üblich, daß ein Mann mit einem Sprachrohr außerhalb auf einen Hügel ging und dort um sich die Dorfbewohner versammelte, denen er dann die allergeheimsten, oft unangenehmen Familienereignisse mit tiefen, hohlen Tönen mitteilte. Das nannte man *„dizer pulhas"* (eig. ‚Staub erzählen'). Der portugiesische Bauer läßt ferner am Karnevalstage bis Mitternacht überall auf den Feldern Posaunen ertönen. Vielleicht darf man in diesen Bräuchen eine Erinnerung daran sehen, daß der Waldgott als der Herr der „im Walde vernehmbaren geheimnisvollen Stimmen der Natur" gilt (Wissowa a. a. O., S. 211).

Die Jugend setzt sich bei den Umzügen mit Vorliebe Schwänze auf, „Fuchsschwänze", wie man sagt. Junge Leute mit Wollkämmen, sogenannte *„cardadores"*, durcheilen den Ort. Der Wollkamm aber ist das Symbol eines gezähnten Wolfsmaules, das zeigt uns z. B. Abeghian in seinem „Armenischen Volksglauben" (S. 115). Und endlich der Tod, der mit der Sichel und einem Schusterriemen (*tirapé*) bewaffnet auf die ihn verfolgende Straßenjugend einhaut *(Revista d'Ethnologia e de Glottologia II, 58)*, erinnert er nicht an die Szene bei dem römischen Feste, wo die *Luperci* „mit den aus der Haut des geopferten Bockes geschnittenen Riemen (*februa*)" die Begegnenden schlagen?

Alle solche Einzelmotive bedürfen natürlich vorsichtigster Einordnung. Kaum ein Gebiet lockt so zu voreiligen Schlüssen, wie die Entwicklung und Übertragung der Riten und Bräuche.

Ein weiteres wichtiges Problem der Volkskunde scheint uns der Tierdämonismus, ein Thema, das in seiner Gesamtheit noch einer Darstellung wartet. Das „dämonische Tier" reicht weit herein in die Kultur und die Sprachgeschichte. Die Tiergestalt ist oft die Versinnlichung gewisser stark wahrnehmbarer, in ihrer Entstehung dem Naturmenschen rätselhafter Empfindungen. Der Hunger wird als ein Wurm empfunden. Dieser Hungerwurm — darauf hat der in diesen Dingen so bewanderte Riegler verwiesen — wird nach verbreiteter romanischer Vorstellung getötet, indem man Alkohol

[1]) Begießen der Bäume zum Karnevalstage bei Sébillot, Folkl. d. Fr. III, 378.

aufgießt, so haben wir *tuer le ver* sp. *matar el gusano*, pt. *matar o bicho* (Wörter und Sachen, Bd. III, 191, A[1]).

Hier wird der Tierdämon in die bildliche Sprache übernommen; er wird in diesem einzelnen Falle noch als animalisches Wesen verstanden, aber die Gleichung Hunger-Wurm hat im allgemeinen Sprachleben keine Geltung erlangt. Anders gestalten sich die Dinge, wenn aus der Tiergestalt eine dämonische Gottheit entwickelt wird, die hineinwächst in andere mythische Vorstellungen, sich dort erhält und kultische Verehrung auch darin bewahrt. So sieht man eine chthonische Gottheit im Wiesel, sein Biß ist giftig und todbringend, man darf es nicht töten, ihm zu Ehren wird (in den Karpathen) ein Fest gefeiert. Als solch ein dämonistisch gefürchtetes Tier gilt nun auch die Heuschrecke, deren göttliche Verehrung im Altertum vielfach bezeugt wird. Wir erinnern uns dabei des Apollo *Παρνοπίων* bei Pausanias, *Parnopios* zu *πάρνοψ*, *Κορνόπιος* bei den Ötäern als Retter der Ernte (vgl. Roscher, II, 2775). In Frankreich scheint von solcher Inkarnation nach dem, was der Sprachatlas auf K. 1198 sehen läßt, wenig überliefert[1]). Und doch: bei einer Art von Bezeichnungen machen wir Halt. Am Punkt 508 (Vienne) finden wir den sonderbaren Namen *lẽdi* (= lundi) „Montag"; damit stehen im Zusammenhang Namen wie *jüdĩ* 531, 429 (Vendée) u. ä.; *jan jeudi* in der Vendée (nach Rolland, Faune pop. XIII, 110); die Wochentagsnamen *lundi, jeudi* für das Tier sind aber weiter nichts als Reflexerscheinungen eines sprachgeographischen Zentrums, in dem sich „*midi*" findet. Der Ausdruck „Mittag" für Heuschrecke ist im Westen Frankreichs in den Dep. Maine-et-Loire, Vendée, Loire-Inférieure recht weit verbreitet. Gibt es nun auf romanischem Boden einen Dämon des Mittags? Gregor von Tours berichtet uns von dem *Daemon meridianus*, der die Feldarbeiter überfällt, wohl eine mythologische Personifizierung der heißen Sonnenstrahlen; auch in der Vita der Sancta Rusticula von Arles wird er (s. Ducange s. v. *daemon meridianus*) erwähnt; auch sonst ist das *δαιμόνιον μεσημβρινόν* nicht unbekannt »); in Portugal ist die Mittagsstunde die Stunde der Geister, der Teufel erscheint zwischen 12 und 1 Uhr mittags; in einigen Gegenden wird der Mittagsgeist als der Mann mit sieben Zähnen *o homem das sete dentaduras* bezeichnet, der alles verschlingt, was er auf seinem Wege findet. Über dies

[1]) S. gleichwohl *‚loup-varou'* = *grillotalpa* (Puy de Dôme) Rolland, Faune pop. XIII 112; die Heuschrecke als zauberische Krankheitstilgerin in der Normandie, Sébillot, Folkl. d. Fr. III, 330.

portugiesische „Mittagsgespenst“ hat einst Consiglieri Pedroso im Positivismo IV (1882) 39 ff. gehandelt, auch bei Grimm und Mannhardt finden wir es (s. a. a. O.). Wenn wir nun in Schilderungen lesen, wie Heuschreckenschwärme in schwarzen Wolken die Sonne verdunkeln (Brehms Tierleben II[4], 99), so werden wir es begreiflich finden, daß die Heuschrecke mit einer Mittagsgottheit in Verbindung gebracht wurde.

Wir haben hier einige der dringendsten Probleme der Volkskunde, soweit sie auf dem Boden der Romania Bedeutung gewinnen, im Fluge gestreift. Es lag uns dabei daran, auf die Vorteile hinzuweisen, die eine Isolierung engerer Wissenschaftsgebiete zum Zwecke fruchtbringender Durcharbeitung gewähren kann. Andererseits war es uns darum zu tun, die Wichtigkeit der Verbindung großer wissenschaftlicher Disziplinen der romanischen Volkskunde im weitesten Sinne und der Philologie hervorzuheben. Beide können sich in ihren Resultaten gute Dienste leisten, aber die Struktur ihres wissenschaftlichen Aufbaues ist bei beiden durchaus wesensverschieden.

Dem Volkskundler sind bis heute nicht bestimmte nächstverwandte Gebiete zur Vergleichung angewiesen wie dem Linguisten. Man kann, soweit wir sehen, wohl von keltischen Märchen im Gegensatz zu slavischen reden; aber die Verwandtschaft der Motive und die Differenz der formellen Gestaltung und Stilisierung müssen, so scheint es, unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden, als die Verwandtschaftsnähe oder Entferntheit sprachlicher Wurzeln und Formen. Inwiefern Glauben und Riten zueinander auf ethnisch verwandtem Gebiete in Beziehung stehen, das sind Fragen, die noch wenig spruchreif sind. Auch über die Methodik des Wanderns volkskundlicher Materien sind wir trotz der reichen, zum Teil vortrefflichen Studien, die Quellennachweise behandeln, doch noch recht im unklaren. Fragen volkskundlicher Methodologie können nur im engsten Zusammenhang mit der Sprach- und Literaturwissenschaft erfaßt werden; da wird sich zeigen, wie wichtig es ist, um ein Wort Alb. Dieterichs zu gebrauchen, daß „der Volkskundler einen Unterstützungswohnsitz bei einer Philologie habe“.

Die Wissenschaft gleicht einer Front, die nirgends gleichmäßig entwickelt ist; hier stürmt eine Schar unter genialer Führung vor; an einigen Punkten gelingt der Vormarsch nur schwer und mühsam, an andern bleibt er durch allerlei Hemmnisse völlig zurück.

Die vergleichende Volkskunde ist ein halbes Jahrhundert jünger als die vergleichende Sprachwissenschaft. Aber sie bedarf dringend

der Mitarbeit der Philologie, der älteren erfahrenen Schwester, die auch selbst wieder die jüngere nicht entbehren kann. Möchten beide, Philologie und Volkskunde, noch enger als bisher in gegenseitiger Zuneigung den wissenschaftlichen Zielen entgegeneilen!

Nachträge.

a) Von dem *‚Arxiu d'etnografía i folklore de Catalunya'* Carreras y Artau's handelt F. Krüger in den ‚Mitt. aus Spanien' 1917, 34.

b) Man vergleiche jetzt die inhaltsreiche Besprechung F. Krügers in der Zeitschr. ‚Spanien', Bd. II, 125—128, wo wir wichtige Angaben über die neuere span. Folklore finden. Für das romanische Amerika wäre zu verweisen auf das *American Journal of Folklore;* für Argentinien auf die ‚Zeitschrift für argentinische Volks- und Landeskunde' in Buenos Aires und die argent. populäre Zeitschrift *El Fogón*; einen Teil der Volksliteratur behandelt das vortreffliche umfangreiche Werk von R. Lehmann-Nitsche, *Folklore argentino I, Adivinanzas Rioplatenses, Buenos Ayres* 1914, und weitere Bände.

c) Vgl. *aviaticus* ‚Enkel' = ‚zum Großvater gehörig' in ital. Dial. und im Engadin REW 825.

d) Von einem Autographensammler wird mir berichtet, daß er in dem Schriftzug des längstverstorbenen Dichters noch ein ‚Stück seiner Seele' lebendig verkörpert sehe.

e) Aus tiefer volkskundlicher Kenntnis ist Tappolets prächtiges Werk: Die allemannischen Lehnwörter in d. Mdd. d. französ. Schweiz, Kulturhist.-ling. Untersuchung I (1914), II (1917) entstanden, das mir erst spät zur Hand kommt, dessen Ideenfülle eine besondere Betrachtung erheischt.

f) Oder schimmern bei dem Himmelsort, wo „sich die Seelen niedersetzen", Situationen durch, wie sie Rohde, Psyche I⁴, 233, Anm. 2, schildert? Wird an die *καθέδραι*, die ‚Sitzungen der Abgeschiedenen', gedacht, wobei sich der Hahn als ‚Opfertier der *χθόνιοι*' irgendwie beigemischt habe?

g) Chthonischer Charakter ist allerdings auch bei *St. Hilaire* in Frankreich erkennbar; nach Sébillot, Folkl. d. Fr., wird er mit Schlangen in Verbindung gebracht, was ja immer als ein Zeichen chthonischen Wesens gegolten hat (Rohde, Psyche I⁴, 120² u. a.). Bei Sébillot II, 81 wird auf eine Stelle der Legenda aurea verwiesen, wonach St. Hilaire von Poitiers — eine offenbare Übertragung — auf der Insel Gallinaria gelandet sei und die Schlangen, von denen die Insel voll war, vor ihm geflohen seien, so daß er sie in einen bestimmten Bezirk gebannt habe; ferner wird ebendort (III, 262) von einer Quelle in den Ardennen berichtet, der *‚fontaine St. Hilaire qui avait maudit ces reptiles'*, deren Wasser Schlangenbiß unschädlich mache.

h) Viel näher würde es liegen, in dem ‚Heiteren' einen euphemistischen Schmeichelnamen für die Bezeichnung eines Unholds zu sehen (Rohde, Psyche I[4], 206).

i) Myrtenbekränzung der Toten (allerdings ohne Beziehung auf die Unverheirateten) und der Gräber in Griechenland (s. Rohde, Psyche I[4], 151[5]).

k) Die *‚clava scirpea'*, den ‚Strohkolben', ital. *‚pagliazzo'* (vgl. dazu Alb. Dieterich, Pulcinella 112 A[1] u. 249), der doch offenbar der *canna* in dem Namen des römischen Frühlingsfestes entspricht, kann ich in Portugal nicht nachweisen. — Schilf und Stroh werden im Süden als Streu verwendet und oft gleichgesetzt. So will es mir scheinen, als ob die bask. Auffassung der grünen Heuschrecke als eines Schilfes, labourd. *othetša* zu *ota ‚ajonc'* (Azkue) zu dem katal. *palyagústi,* Atl. ling. d. l. Fr., K. 1198, P. 794 usw. (in ganz Roussillon), in einem dissimilatorisch geformten **paleacusta* (aus **pa!lealacusta*) wiederkehre.

l) *Lançar farelos* in älteren port. Dokumenten.

m) Vgl. Serbische Volkslieder (Inselverlag), S. 12.

n) Hecate und das Mittagsgespenst vgl. Rohde, Psyche II[4], 83, 410 f. S. auch ‚Die Mittagsfrau', Gedicht von Spitteler.

Gedruckt bei Lütcke & Wulff, E. H. Senats Buchdruckern.



Gedruckt bei Lütcke & Wulff, E. H. Senats Buchdruckern.